54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 42 21 OCTOBRE 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Notes de Philosophie

(Suite)

SOMMAIRE

III. Philosophie moderne. — 8. Maturin Dréano : *La pensée religieuse de Montaigne.* — 9. Paul Siwek : *Spinoza et le Panthéisme religieux.* — 10. Roger Verneaux : *Les Sources cartésiennes et kantiennes de l'Idéalisme français.* — 11. Régis Jolivet : *Les Sources de l'Idéalisme.*

IV. Philosophie et Christianisme. — 12. Etienne Gilson : *Christianisme et Philosophie.* — 13. *Religione e Filosofia* (Congrès de Gênes 1936). — 14. Penido : *La Conscience religieuse.* — 15. Agostino Gemelli : *Metodi, Compiti et Limiti della psicologia nelle studio e nella prevenzione della delinquenza.* — 16. Aug. Cochin : *Abstraction révolutionnaire et Réalisme catholique.* — 17. B. Romeyer : *La Philosophie chrétienne jusqu'à Descartes,* t. III. — 18. D. Barbedette : *Manière d'enseigner la Philosophie scolastique.* — Conclusion.

III. – Philosophie moderne

8 — *(Bibliothèque des « Archives »).* — **La pensée religieuse de Montaigne**, par Maturin Dréano, docteur ès lettres. — In-8 de 502 p., 55 f. — Paris, Beauchesne, 1937.

M. Dréano a étudié ici un aspect très particulier de la physionomie de Montaigne : l'aspect de sa vie religieuse. Au premier abord, certains seraient tentés de ne voir dans cette thèse qu'une gageure. Dom Devienne n'avait-il pas déjà, en 1773, disserté sur la religion de Montaigne, et La Bouderie, en 1819, n'avait-il pas exalté le christianisme de « ce grand homme » ? Et pourtant, le grand public a fait écho, peu de temps après, au jugement sommaire de Sainte-Beuve : « Thèse sans sujet ! »

Jugement trop sommaire et dont on est revenu. L'érudition et la critique ne permettent plus de le maintenir. Mais les jugements réformés qu'on a portés depuis sur la religion de Montaigne paraissent encore s'éloigner de la vérité. On a voulu en faire un homme tout d'une pièce, ou simple chrétien de façade sans conviction intérieure, ou chrétien croyant et pratiquant, mais à la façon de certains humanistes qui, en temps ordinaire, vivaient et sentaient en païens. Le personnage, tel que nous le révèle M. Dréano, est beaucoup plus « ondoyant et divers. » Montaigne apparaît ici un esprit d'une souplesse déconcertante. Libre dans ses mœurs et ses propos, ami des Réformés, sceptique parfois en apparence, il s'est cependant efforcé de convertir sa nièce, une sainte béatifiée par Rome. Très lié avec Maldonat et les Jésuites, il discute, il écrit contre la Réforme, il assiste à la messe chaque jour. Ses contemporains, S. François de Sales, l'évêque Camus l'ont admiré et pourtant, dans la suite, les libertins l'ont adopté pour leur maître et ses *Essais* ont été finalement mis à l'*Index*.

Que penser de la religion d'un tel homme ? Puisque les textes de Montaigne ou sur Montaigne se sont prêtés à des interprétations diverses et parfois opposées, l'auteur a jugé prudent et convenable d'étudier l'homme lui-même dans sa conduite extérieure, dans ses paroles, dans ses actes, afin de pénétrer peu à peu en sa personnalité, et de la mieux saisir dans les *Essais* et les autres écrits.

L'enquête est divisée en quatre parties.

Dans la 1re, on voit Montaigne se former et l'on apprend comment son orthodoxie, mise en doute devant les Inquisiteurs de Rome, sortit sans tache de l'examen minutieux qui fut fait des *Essais* en 1581. Ce premier jugement de Rome est doublement intéressant : il garantit l'harmonie substantielle de la doctrine des *Essais* de 1580 avec la foi catholique, et il confirme, autant que Montaigne s'est laissé connaître à ses contemporains, la sincérité de sa religion.

La 2e partie étudie « la politique et la vie civile. » Nous y touchons de près la conduite de Montaigne au cours des guerres de religion : c'est plaisir de constater comment il est demeuré fidèle à la cause catholique durant ces 15 années. Mais cette fidélité ne l'empêche pas de désapprouver les partis extrêmes. Pour lui, ni Ligueurs, ni Réformés. Il a une ligne de conduite, disons mieux : une doctrine politique, qui ne lui permet pas d'encourager les moyens violents même au service des meilleurs causes. La religion ne se défend pas avec les armes et l'Etat se doit de respecter les consciences. Toutefois, il semble bien que Montaigne n'ait pas assez préconisé les réformes alors nécessaires. Indifférence paresseuse ? Non, mais plutôt « conviction que, dans les meilleurs Etats, les citoyens doivent se résigner à supporter bien des abus » (p. 185).

Dans la vie civile, Montaigne est l'homme des relations aimables, ayant de la sympathie pour tous : il estime et fréquente les Réformés, et même les Juifs et les Turcs. Et cependant il est très attaché à l'Eglise romaine. Ce qui ne l'empêche pas

d'avoir des fréquentations féminines « agréables », où sa vertu n'est pas toujours victorieuse. Mais qu'importe ! Montaigne n'est-il pas persuadé que la vertu chrétienne est impraticable à l'homme du monde ?

Aussi est-il important d'analyser, dans la 3e partie, l'esprit religieux, les principes de vie intellectuelle et morale de Montaigne.

Son *Apologie* de Raymond Sebond est révélatrice à cet égard. Si Montaigne traite les fidéistes avec déférence, nonobstant un « zèle de piété » qui lui semble exagéré, il est plus sévère pour les philosophes qui prétendent avoir démontré les vérités religieuses. Il remarque qu'ils n'ont pas donné de réponses suffisantes. C'est même là le point de départ de ce scepticisme qu'on lui a justement reproché et dont les arguments peuvent si facilement se retourner contre la foi chrétienne. En vérité, Montaigne est pyrrhonien, opposé à tous les rationalismes, celui de Sebond, celui des « Athéistes » et des Réformés ; mais, s'il critique la raison, c'est pour sauver la foi.

L'espèce de fidéisme dans lequel il s'est réfugié pour sauver ses principes religieux, lui permet, en matière scientifique, d'être « naturaliste », nous dirions aujourd'hui, « positiviste ». Il ne veut pas que les sciences contredisent la foi ; mais il ne veut pas non plus que la foi vienne gêner le savant. Ce principe est sous-jacent à l'essai : *De la force de l'imagination.* Et l'on peut dire à la louange de Montaigne qu'il a su ici discerner la foi véritable des explications plus ou moins orthodoxes qu'on en a pu donner. Quoiqu'il en soit de certaines applications contestables, le principe est excellent et capable, selon la formule heureuse de M. Strowski, d'établir « un *modus vivendi* durable entre la religion catholique et la science ».

Les idées morales de Montaigne le portent à critiquer l' « impassibilité stoïcienne. » Vivant à une époque où le stoïcisme était de mode, Montaigne a su l'humaniser. En somme, c'est la nature qu'il a prise pour guide, cette nature humaine que d'autres disent corrompue et que lui trouve bonne. Avec les plaisirs très délicats de la vie intellectuelle, il en goûte d'autres plus mêlés aux sens et à la matière : c'est le naturalisme de la vie et de la pensée. Attitude assez répandue d'ailleurs au XVIe siècle, et qu'on trouve jusque chez les ecclésiastiques et dans les Ordres les plus austères. Ce qui n'empêche pas Montaigne d'admirer la religion catholique qui a élevé l'héroïsme à l'état d'institution et d'affirmer que seule cette religion rend possible le grand courage, parfois nécessaire pour « renoncer à fuir, par la mort volontaire, la douleur humainement non supportable. »

Tous ces détails peignent bien ce « caractère ondoyant et divers » dont nous avons parlé. M. Dréano a reconstitué son « héros », — si tant est qu'on puisse ainsi appeler Montaigne, — à l'aide d'une documentation extrêmement riche et dont les *Essais* fournissent des traits nombreux.

Le travail semble définitif. Toutefois il n'eût pas été complet si, dans une quatrième partie, l'auteur ne nous avait pas montré Montaigne, logique avec sa pensée religieuse sur la foi et les sacrements, voire sur les pratiques de piété — il était un dévot de la Vierge, — se préparant chrétiennement à la mort. Il fit venir quelques gentilshommes ses voisins : « Arrivés qu'ils furent, rapporte Pasquier, il fit dire la messe en sa chambre, et comme le prêtre était sur l'élévation du *Corpus Domini*, ce pauvre gentilhomme s'élance du moins mal qu'il put, comme à corps perdu, sur son lit les mains jointes et, en ce dernier acte, rendit son âme à Dieu : qui fut un beau miroir de son âme. »

Après sa mort, Montaigne fut accaparé en des sens divers. On connut le Montaigne chrétien ; mais ce fut surtout le Montaigne libertin qui fut mis en vedette. Les Jansénistes l'attaqueront violemment et les Jésuites eux-mêmes se retourneront contre lui. Le P. Rapin le trouvera dangereux. En moins d'un siècle, la masse des lecteurs chrétiens a fait volte-face. L'opinion publique fournit alors de nombreux et graves considérants pour une condamnation. Le 22 juin 1676, les *Essais* furent mis à l'*Index*. M. Dréano se demande quels griefs furent retenus : scepticisme ? licence de langage ? interprétation libertine de l'ouvrage ? Mais peut-être tout cela à la fois. Et si, avec de solides raisons, notre auteur a pu réhabiliter « la pensée religieuse » de Montaigne, il a fourni lui-même, dans sa belle thèse, assez d'arguments péremptoires qui justifient la condamnation de l'œuvre.

9. — *(Bibliothèque française de philosophie).* — Paul Siwek, S. J. — **Spinoza et le Panthéisme religieux.** Préface de Jacques Maritain. — In-8 de XXXII-295 p., 20 f. — Paris, Desclée De Brouwer et Cie. 1937.

La philosophie spinoziste éveille aujourd'hui un intérêt général; mais certains milieux se réclament plus volontiers de l'autorité de Spinoza : « Le marxisme provient du spinozisme », déclarait A. Deborin au Congrès international de La Haye. Et le 250e anniversaire de la mort du philosophe a été célébré en Russie soviétique d'une manière exceptionnellement bruyante.

Que faut-il, en réalité, penser de Spinoza, de son œuvre philosophique, de son œuvre religieuse surtout ? C'est à cette question complexe que répond l'ouvrage du P. Siwek, S. J., professeur à l'Université Grégorienne de Rome. Cet ouvrage est le fruit d'une longue réflexion et de patientes recherches poursuivies depuis de longues années en Allemagne, en Angleterre, en Italie, en Pologne et surtout en France.

Il est divisé en deux livres : *Spinoza et son œuvre religieuse; Critique du système religieux de Spinoza*, le second montrant bien que l'auteur entend ne pas se confiner dans une simple reconstitution historique, mais faire œuvre dogmatique.

Le 1er livre comprend lui-même deux parties : *Vie* et *Œuvre religieuse*. La vie de Spinoza est trop connue pour qu'il soit utile d'insister. Il était nécessaire cependant d'en retracer les diverses phases, pour saisir sur le vif les influences qui se sont exercées sur sa pensée religieuse. Sa formation au sein du judaïsme a laissé en lui une trace indélébile qui rend compte des tendances religieuses de sa doctrine. Elle n'en aboutit pas moins à la catastrophe que l'on sait. Si l'éducation et les traditions talmudiques sont bien ce que décrit l'auteur, on comprend mieux le profond ressentiment qu'en ait éprouvé l'âme loyale de Spinoza. Mais l'influence décisive a été celle du rationalisme et du mécanicisme — Descartes y a sa large part — au service desquels Spinoza mettra son zèle d'apôtre. Ainsi, sa religion sera « la religion de la raison ».

Cette religion de la raison est avant tout une *morale* et une *mystique*, issues de cette philosophie de l'être qui est celle du rationalisme spinozien. Que de sacrifices il a fallu lui consentir ! Le P. S. en a dressé la liste : tout l'ordre des vérités qui impliqueraient un mystère, naturel ou surnaturel, et qui requièrent, comme une vertu de l'intelligence, l'humilité. Vie, finalité, liberté, analogie, foi, ces notions ne répondant pas à l'idéal de clarté des concepts géométriques, seront déclarées *confuses* et rejetées dans l'enfer de l'imagination.

Comme toute religion, le spinozisme comporte un fondement métaphysique, une doctrine morale et une doctrine mystique.

Le fondement métaphysique en est assez difficile à saisir, parce que la pensée du philosophe semble osciller entre l'idéalisme et le réalisme. L'analyse que fait le P. S. l'amène à conclure, en définitive, à un « réalisme intuitioniste absolu ».

La morale de Spinoza est basée, non sur la notion de bien et de mal, que le philosophe estime n'avoir aucune signification rationnelle, mais sur le développement de l'être sur le plan de l'idée de Dieu. Nul besoin de Médiateur, nul besoin de prières, nul espoir de récompense : l'âme ne doit « son salut » qu'à elle-même. Comment de cette idée dégagée, semble-t-il, de tout égoïsme, Spinoza tire-t-il des applications qu'on pourrait qualifier de monstrueuses dans la vie sociale et politique ? Le P. S. s'emploie à le montrer.

Enfin, à la notion d'expérience mystique, Spinoza a substitué celle d'*intuition intellectuelle de la substance* se prolongeant immédiatement en *amour intellectuel de Dieu*. Mais pas de passivité dans cette intuition ; le mot d' « égoïsme intellectuel » lui convient admirablement : l'âme aime Dieu sans vouloir être aimée de lui.

Le 2e livre s'imposait, dans lequel l'auteur soumet à une critique serrée les postulats logiques de l'édifice spinoziste. Il en déduit les conséquences qui dépassent de loin des intentions de Spinoza ; il étudie la valeur de sa méthode appliquée à « la recherche de Dieu », la grandeur et la misère du « Dieu de glace » imaginé par le philosophe, la fragilité d'une conception de « religion » basée sur la raison raisonnante. Il parcourt enfin le vaste domaine des applications pratiques qui en découlent pour la morale individuelle, sociale, internationale.

Une des dernières réflexions du livre est consacrée à la vénération dont Spinoza jouit, aujourd'hui, auprès des marxistes russes, « non seulement, comme le déclarait Deborin, parce qu'il a le premier, dans les modernes, levé le drapeau de la *libre pensée* et de l'*athéisme*, mais aussi, — et surtout, — parce qu'il a donné ses *bases philosophiques* au marxisme. De Spinoza, le marxisme a hérité son amour passionné de la « liberté », sa notion « matérialiste » de la morale, sa conception « naturaliste de l'Etat », la « négation des principes moraux et religieux », « la guerre contre toute superstition et tous préjugés religieux. »

Le P. S. fait observer que le *libéralisme social* pourrait également revendiquer le patronage de Spinoza. Au fond, libéralisme et communisme peuvent se rejoindre facilement : « Sans appartenir ni à l'un ni à l'autre (Spinoza) a cependant énoncé des principes qui constituent la base rationnelle de l'un et de l'autre » (p. 284).

L'ouvrage du P. Siwek est un de ceux qui apportent quelque chose de définitif au sujet étudié. Non seulement la physionomie de Spinoza prend ici des traits plus arrêtés et mieux définis, mais la critique sévère qui est instituée de ses théories fera réfléchir d'une façon salutaire ceux qui, n'ayant pas encore adhéré aux solutions catholiques, sont tourmentés par les problèmes de l'éternelle destinée de l'homme.

10. — *(Bibliothèque des « Archives de philosophie »)*. — **Les Sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français**, par Roger Verneaux. — In-8 de 528 p., 40 f. — Paris, Beauchesne, 1936.

Nous avions signalé plus haut que M. Verneaux avait posé le problème cartésien sur son véritable terrain. Cette impression se dégage plus nettement encore de sa belle thèse : *Les Sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*.

On ne peut nier que Descartes et Kant, chacun à sa façon, aient apporté une véritable révolution dans l'orientation de la philosophie. M. V. étudie ce que fut cette révolution, d'abord chez Descartes, ensuite chez Kant.

Descartes a le grand désir de trouver un fondement absolument certain pour bâtir la science définitive. Il est amené, par là, à l'idée de reprendre en sous-œuvre toutes les connaissances humaines, de sonder leurs « principes », de porter la critique à la racine même de toute connaissance : *le pouvoir de connaître*. Pour mieux en éprouver la valeur, il ne craint pas de frapper de suspicion, méthodiquement, tout jugement d'existence. D'intention donc, sinon en fait, Des-

cartes commence par une critique radicale de la connaissance. Mais, du coup, sont coupées les relations entre l'esprit et « les choses ». Et la seule voie qui reste ouverte à l'esprit est celle du repliement sur soi-même. En comparaison de la métaphysique traditionnelle, c'est un renversement de point de vue. La philosophie passe de l' « objectif naïf » au « subjectivisme ». Ainsi, l'esprit se détourne du monde et se tourne vers soi-même. S'il revient ensuite à l'étude du monde, c'est — du moins il s'en flatte — éclairé sur ses forces, connaissant les limites de son pouvoir mais aussi sa puissance, purifié de ses illusions naïves par la réflexion. En sorte que, de fait, Descartes se trouve être le fondateur de l'idéalisme moderne.

La révolution apportée par Kant est plus radicale encore. Il ne s'agit plus seulement d'étudier, par la réflexion sur soi-même, la valeur de notre pouvoir de connaître ; *les objets doivent se régler sur notre connaissance.* On sait la place que tiennent, dans la philosophie kantienne, les formes *a priori,* les « catégories, » qui s'imposent aux objets de connaissance pour leur permettre d'être saisis par l'intelligence ou les sens. C'est surtout dans le chapitre III de la 2e partie que M. V. aborde l'exposé si abstrait de ces « éléments purs » de la connaissance, avant d'étudier les deux aspects inséparables de la solution que Kant apporte au problème de la connaissance : *l'idéalisme transcendantal* et le *réalisme empirique.*

Idealiste, Kant l'est, malgré ses protestations des *Prolégomènes* et de la *Critique de la Raison pure.* Son influence sur l'idéalisme contemporain, et surtout sur l'idéalisme français, est incontestable. Elle s'est exercée en un double sens sur la philosophie française : deux courants, d'inspiration également kantienne, se sont produits en des sens divergents. D'un côté, Renouvier et Hamelin ; de l'autre, Lachelier et M. Brunschvicg.

M. Verneaux expose (p. 326 suiv.) comment les deux premiers, tout en demeurant fidèles au principe des catégories, y apportent cependant quelque complément. Hamelin surtout se refusant à admettre qu'une « matière » quelconque puisse être donnée du dehors et établissant ainsi une construction de la connaissance entièrement *a priori.* M Brunschvicg ne peut se résoudre à une telle conception de l'idéalisme ; pour lui, — et Lachelier lui avait ouvert la voie, — la tâche du philosophe est de connaître l'esprit en réfléchissant sur ses actes de connaissance. C'est de l'*analyse réflexive* que viendra toute lumière par la science, et, comme la science n'est jamais achevée, mais toujours en devenir, il lui paraît impossible de constituer un tableau synoptique des catégories qui épuise une fois pour toutes le pouvoir de l'intelligence humaine.

L'ouvrage se clôt par quelques pages de conclusion où l'auteur relève tout d'abord l'antagonisme foncier qui oppose scolastique aristotélicienne et philosophie moderne :

« Le débat entre le réalisme aristotélicien et l'idéalisme aussi bien cartésien que kantien se concentre finalement sur une seule question : la question de l'intuition intellectuelle. L'intelligence est elle une intuition ayant pour objet l'être qu'elle a pour fonction de s'assimiler et de se représenter, ou bien est elle une activité de synthèse et de construction qui pose son objet et le déclare être quand, en réfléchissant, elle a conscience de l'avoir posé en vertu d'une loi nécessaire ? » (p. 482).

L'auteur explique plus loin ce qu'il entend par cette « intuition intellectuelle » de l'être qui doit sauver la métaphysique aristotélicienne, et il montre comment cette connaissance *abstraite* de l'être rejoint l'existence, grâce à son *fondement sensible.* Nous en venons ainsi à la notion exacte de la métaphysique aristotélico-thomiste ; c'est faute d'avoir retenu cette notion exacte que l'idéalisme a été le refuge de Descartes et de Kant.

11. — *(Bibliothèque française de philosophie).* Régis Jolivet. — **Les Sources de l'Idéalisme.** — In-8 de 224 p., 15 f. — Paris, Desclée de Brouwer et Cie, 1937.

Le savant doyen de la Faculté libre de philosophie de Lyon pose ici le problème de l'idéalisme sous un jour assez nouveau, celui de *la conception empiriste et nominaliste du réel,* qui commanderait, dès l'origine, tout le système. L'idéalisme ne serait pas historiquement conditionné uniquement par une notion de la connaissance et même chez Descartes, — qu'on représente couramment comme « le père de la philosophie moderne, » — cette notion de la connaissance ne serait pas vraiment la source première de l'idéalisme.

« S'il est vrai, dit M. J., que les sources premières de l'idéalisme se trouvent au niveau de l'ontologie, nous serions conduits à ramener le débat sur son véritable terrain, au lieu de nous laisser obséder par un problème de la connaissance qui, posé dans les termes de l'idéalisme, n'est somme toute qu'un pseudo problème, masquant des difficultés d'ordre ontologique » (p. 8-9).

Pour l'auteur, l'idéalisme est une conséquence logique de l'empirisme nominaliste. Pour le démontrer, il se place ici résolument, non en face des principes du nominalisme et de l'empirisme, mais sur le terrain de l'histoire ; et il essaie « de déterminer comment s'enchaînent des doctrines qui paraissent, au premier abord, n'avoir rien de commun entre elles, et même, comme chez un Lachelier ou un Hamelin, s'opposer les unes aux autres jusqu'à la contradiction » (p. 10).

L'enquête commence aux empiristes médiévaux, qui, pour une bonne part, reprennent les thèses empiriques et sceptiques familières à l'antiquité grecque : leurs doctrines ont pour résultat de rendre irrémédiable le conflit entre le réel et le rationnel. Occam et Nicolas d'Autrecourt sont ainsi représentés comme les ancêtres directs de Locke et de Hume, en passant par Descartes.

L'étude de Descartes occupe toute la 2e partie de l'ouvrage. Malgré certaines apparences contraires, on peut retrouver chez ce philosophe un processus semblable à celui de l'empirisme et relier encore son idéalisme, comme à sa cause première, sinon totale, au jeu secret des postulats empiristes et nominalistes.

Kant n'échappe pas à la constatation : par le jeu même de son empirisme, il porte, malgré lui, « de l'eau au moulin idéaliste. » Mais, dans l'ouvrage de M. Jolivet, le philosophe de Königsberg n'est étudié qu'en passant, sorte de transition entre la deuxième et la troisième partie du livre. Dans cette dernière partie, on constate encore que si le problème de la réalité concrète, posé par les doctrines idéalistes contemporaines à la suite de Hegel (G. Gentile et Lachelier) reste toujours sans solution, la faute en est aux thèses empiristes qui dominent constamment ces doctrines. Le dernier chapitre est consacré à la philosophie d'Ed. Husserl qui, par l'étude de la phénoménologie, marque un retour très net vers Descartes : ici encore l'empirisme bloque toute possibilité de retour au réel.

L'auteur ne pense pas, au surplus, qu'il n'y ait rien à retenir des doctrines idéalistes. Tant s'en faut. Il montre au contraire comment, d'abord, toute philosophie doit faire droit aux exigences de rationalité qui caractérisent l'idéalisme et que toutefois il ne peut satisfaire et, ensuite, comment, en fait, la doctrine thomiste répond à ces besoins rationnels, sans renoncer aux autres exigences, également impérieuses, qui naissent d'une authentique « soumission à l'être ».

IV. — Philosophie et Christianisme

12. — Christianisme et Philosophie, par Etienne Gilson. — In-8 de 170 p., 15 f. — Paris, Vrin, 1936.

Des cinq chapitres dont se compose ce petit volume, le dernier : *L'intelligence au service du Christ-Roi* est une conférence donnée devant un auditoire catholique. Il forme une excellente conclusion des idées émises dans les premières conférences et rappelle comment le chrétien, comme tel, doit être capable de travailler à la diffusion de la vérité chrétienne :

« Catholiques, qui professons la valeur éminente de la nature, parce qu'elle est l'œuvre de Dieu, montrons notre respect pour elle en posant pour règle de notre action, que *la piété ne dispense jamais de la technique*... Nul, ni rien, n'oblige un chrétien à s'occuper de science, d'art ou de philosophie, car les autres manières de servir Dieu ne manquent pas, mais, *si c'est là la manière de servir Dieu qu'il a choisie, la fin même qu'il se propose en les étudiant l'oblige à l'excellence ; il est condamné, par l'intention même qui le guide, à devenir un bon savant, un bon philosophe ou un bon artiste : c'est pour lui la seule manière de devenir un bon serviteur* » (p. 156).

Cette exhortation se comprend bien par tout ce que, dans les chapitres précédents, M. G. a dit de la « philosophie chrétienne ». D'un côté, en effet, les vérités d'ordre naturel sont accessibles à la raison ; et, d'un autre côté, en fait, le secours de la révélation chrétienne est un auxiliaire indispensable. Dans l'esprit de qui veut se faire l'apologiste du christianisme, les deux ordres doivent donc se compénétrer, la science en général, mais plus particulièrement la philosophie ouvrant l'accès de la foi, la foi saisissant ensuite l'intelligence pour lui enseigner d'une façon plus précise, plus exacte, plus rapide ce que la philosophie lui a appris ou aurait pu lui apprendre.

« La Révélation parle de *tout* ce dont parle la philosophie, pourvu seulement qu'à un titre quelconque la gloire de Dieu et le salut de l'homme y soient intéressés ; il n'y a *rien* de ce que la philosophie peut dire de Dieu et de nos fins dernières, que la théologie ne commence par décider, quant à sa vérité essentielle, sans attendre qu'il plaise à notre philosophie de prendre position là-dessus. Oui, quand la philosophie se tait, la théologie parle encore, mais la théologie commence à parler bien avant que la philosophie consente à se taire, et le plus fort est que non seulement elle ose parler de cela même dont parle la philosophie, mais qu'après en avoir parlé à sa manière, qui est celle de la parole divine, elle a l'audace d'enseigner à la philosophie elle même comment une philosophie digne de ce nom devrait en parler » (p. 123).

N'est-ce pas là le commentaire exact du concile du Vatican : *huic revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus, expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* (Denz.-Bannw, n. 1786). C'est d'ailleurs la plus pure doctrine de S. Thomas, Ia, q. I, a. 1.

Mais n'est-ce pas là enlever à la philosophie chrétienne son caractère de science rationnelle ou en faire un genre de spéculation intermédiaire entre la philosophie tout court et la théologie, une sorte d'« hybridation, » pour reprendre un terme dont M. Gilson s'est servi lui-même jadis? Non, certes :

« Qui a jamais parlé d'inventer ce monstre? Tout au contraire, ceux qui parlent de « philosophie chrétienne, » et l'Encyclique *Æterni Patris* la première, maintiennent en même temps comme un principe inébranlable que philosophie et théologie sont deux sciences formellement distinctes, et par leur principe, et par leur objet... Formellement donc, une philosophie ne peut être que philosophie et nullement théologie ; mais il ne suit pas de là qu'elle ne puisse pas être chrétienne... Car tel est, en fin de compte, l'état dans lequel elle se trouve... Pas d'hésitation chez (le théologien) sur la question de savoir si la philosophie du chrétien est ou non dans un état défini par l'essence même du christianisme, ni quel est cet état. Appelons les choses par leur nom ; elle est, comme l'on dit, « en service »... A moins donc d'exclure les choses *quæ ad religionem pertinent* : l'existence de Dieu, son unité, son pouvoir

créateur, tous les attributs connaissables par la raison naturelle et que Dieu lui-même a révélés, prescrits à tous comme devant être crus, il ne semble guère possible d'éviter cette conclusion que la théologie naturelle du chrétien est au service de sa théologie surnaturelle » (p. 131-133).

D'où, comme conclusion dernière, cette définition : « La philosophie chrétienne est une philosophie, qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » (p. 138).

C'est l'idée que M. G. avait déjà développée, d'une façon peut être un peu moins précise, dans *L'Esprit de la Philosophie médiévale*. C'est une conférence faite à un groupe d'étudiants de la Faculté de théologie protestante de Paris qui l'a conduit à réviser son premier travail : d'une rencontre nouvelle avec l'Encyclique *Æterni Patris* est jaillie une lumière plus vive.

Un point reste obscur et que l'éminent philosophe n'a pas osé trancher. La foi n'a-t-elle pas un rôle à jouer, chez le chrétien, même dans la connaissance naturelle des vérités religieuses, en soi accessibles à la raison ? (p. 86 suiv.). Il ne suffit peut-être pas de répondre que celui qui *sait* ces vérités ne peut les *croire*. Tout en maintenant le principe thomiste *quod fides non potest esse de scitis*, M. G. montre que, dans des cas concrets, il peut y avoir des hypothèses intermédiaires. Le problème est parfois si complexe qu'il « n'est pas susceptible d'une solution simple et valable pour tous les cas » (p. 91). Nous renvoyons le lecteur à ces belles pages, d'inspiration si haute, et dont la méditation apportera la solution de bien des cas de psychologie individuelle de non croyants ou d'hésitants.

13. — *Rivista di Filosofia neo-scolastica, Suppl. al vol. XXVIII* (juillet 1936). — **Religione e Filosofia.** — In-8 de VIII-170 p., 15 lires. — Milan, *Società editrice « Vita e Pensiero. »*

Ce recueil renferme seize rapports présentés au XIe Congrès national de philosophie tenu à Gênes (septembre 1936) sous les auspices de la Faculté de philosophie de l'Université catholique de Milan.

C'est le problème complexe des relations de la philosophie avec la religion qui avait été soumis à la sagacité des rapporteurs, dont plusieurs sont des représentants éminents de la pensée chrétienne en Italie.

Les études publiées ici sont en général assez brèves et portent sur les aspects les plus variés du problème général. Mais trois points importants surtout ont été mis en évidence.

Tout d'abord on a mis en relief le *lien intime* qui existe entre la religion et la vie, entre la religion et la morale, entre la pensée religieuse et les exigences humaines dans l'ordre de l'action. Ensuite, il est apparu qu'on ne peut parler de religion, si l'on ne reconnaît pas avant tout l'*existence d'un Dieu personnel*, non identifiable avec la substance finie et les êtres contingents. La monisme, soit idéaliste, soit matérialiste, soit panthéiste, est incompatible avec la religion. Enfin — remarque très opportune aux temps actuels, — certains rapporteurs ont souligné les graves dangers sous-jacents à la confusion établie par nombre de philosophes contemporains, entre *transcendant* et *surnaturel*.

Ces excellents travaux rendront plus d'un service aux penseurs qui, connaissant la langue italienne, voudront trouver des exposés succincts, clairs et faciles à saisir, sur ce problème.

14. — *(Cours et documents de philosophie)*. — M. T.-L. Penido. — **La Conscience religieuse.** *Essai systématique*, suivi d'illustrations. — In 8 de 252 p. — Paris, Téqui.

Le mot « conscience » doit être pris ici dans le sens de conscience psychologique. Les cinq conférences réunies en ce volume sont donc des études de psychologie religieuse.

La première s'efforce de préciser la nature et la portée de cette psychologie religieuse. C'est l'étude doctrinale, dont les applications suivront dans les autres conférences. L'auteur distingue trois catégories : le type *empirique*, qui observe de l'extérieur les actes religieux et leurs conditionnements de fait ; le type *philosophique* qui cherche à s'évader de la pure inspection des faits pour remonter jusqu'à leur cause ontologique dans l'être religieux ; enfin le type *théologique* qui explore l'acte religieux à la lumière de la révélation. Cette dernière psychologie ne peut plus être, comme les précédentes, autonome ; elle sert la théologie, parce qu'elle peut éclairer ou expliciter le donné révélé.

C'est l'étude empirique de la conscience religieuse que M. Penido a surtout en vue. Il en prouve la légitimité ; il en détermine le caractère ; il en précise les rapports avec la philosophie et le surnaturel. Il reste bien entendu que la psychologie n'atteint que le côté que l'on peut appeler « matériel, » de la vie religieuse, c'est-à-dire l'extérieur, et qu'il ne préjuge en rien du caractère objectivement vrai ou illusoire de cette vie.

Après cette mise au point doctrinale, l'auteur a voulu illustrer ses conclusions par des exemples concrets. Il les a choisis dans ce que la vie religieuse présente de plus caractéristique,

a) soit à son *origine* : les différents types de *conversions religieuses*, avec leurs causes et la notion analogique qui s'en dégage, savoir : « une relation personnelle établie ou resserrée, à la suite d'une crise, avec l'Au-delà » ;

b) soit au cours de son *progrès* : l'*ascétisme*, avec ses caractères et les critères qui permettent de distinguer l'ascétisme sain de l'ascétisme morbide, ainsi que ses motifs subconscients ;

c) soit à son *sommet* : l'*expérience mystique*, avec ce qu'on peut appeler « l'intuition naturelle » de Dieu, intuition qui est en réalité, non pas une saisie immédiate de Dieu, mais un acte d'intelli-

gence supprimant les intermédiaires et s'élevant comme d'un seul coup jusqu'à Dieu. Les philosophes eux-mêmes parviennent à cette « intuition » ; mais, chez eux, c'est une intuition beaucoup plus métaphysique que religieuse. Les mystiques s'élèvent à l'intuition religieuse ; mais ici encore, il faudra savoir en discerner les différentes formes (cette réflexion nous fait songer à la nécessité de réserver une place à part à la contemplation infuse) et les dégager des pseudo-intuitions.

La dernière étude porte sur une personne concrète, Marie de l'Incarnation (Marie Guyart), mystique du début du XVIIe siècle. Etude importante qui montre le judicieux emploi qu'on peut faire de la psychologie religieuse empirique, même s'il s'agit d'une âme surnaturellement conduite par l'Esprit de Dieu.

L'ouvrage de M. P. ne doit être considéré que comme un complément humain d'une science très divine. C'est bien là, d'ailleurs, son intention explicitement formulée. Une étude psychologique aussi fouillée, aussi riche de renseignements et d'analyses, pourrait peut-être servir de prétexte aux incroyants pour y trouver l'explication naturelle des phénomènes religieux que nous, croyants, nous attribuons à la grâce. Ce serait bien à tort, car cette psychologie religieuse s'arrête aux phénomènes et ne prétend pas remonter à leur cause première ; surtout, elle n'entend pas se substituer à la théologie mystique. M. P. nous en avertit lui-même à la fin de sa première étude :

« Le psychologue de la religion... décèlera des similitudes empiriques entre phénomènes dont la cause profonde peut différer du tout au tout. Il abuserait manifestement de sa méthode, s'il concluait de la similitude du mécanisme à la similitude des agents. Et, pour le bien même de la science psychologique, le théologien devra exiger inflexiblement qu'un psychologiste ne transforme pas similitude empirique en identité ontologique » (p. 39-40).

Pour ce, le « psychologiste » devra être lui-même non seulement observateur expert et sagace, mais théologien prudent.

15. — Fr. Agostino GEMELLI, O. F. M., *professore di Psicologia sperimentale nella Università Cattolica del S. Cuore.* — **Metodi, Compiti e Limiti della psicologia nello studio e nella prevenzione della delinquenza.** — In-8 de XIV-158 p., 12 lires. — Milan, *Società editrice « Vita e Pensiero »*.

Le savant P. Gemelli nous donne une étude de psychologie qu'on peut encore appeler, en toute propriété du terme, religieuse, puisqu'elle touche à un point essentiel de la morale. Les criminels sont-ils des dégénérés, par conséquent, en partie des irresponsables ? Dans ce livre qui trace « les méthodes, les objets et les limites de la psychologie pour étudier et prévenir la criminalité », l'auteur conclut à la négative. « Il est définitivement tombé, écrit-il, ce préjugé légué par le positivisme et l'illuminisme, que les coupables constituent une catégorie d'hommes à part et qu'ils présentent des caractères bio-psychologiques qui permettent de les ramener à certains types, dont la classification est du ressort de l'anthropologie criminelle » (p. v).

En somme, le P. Gemelli prend ici le contrepied de Lombroso et montre que les criminels sont, parce qu'hommes libres, responsables de leurs actes. C'est la cause de la liberté humaine et de la morale sociale et individuelle qui est ici victorieusement défendue. Car ce travail est essentiellement positif. Il montre que les vraies méthodes employées pour étudier ou prévenir la criminalité aboutissent à des résultats tangibles. Depuis l'avènement du fascisme et des méthodes fascistes en Italie, un progrès incontestable est enregistré. Après la mise en application du nouveau Code criminel, le pourcentage des délinquants est tombé de 1.48717 °/o en 1932 à 1.25487 en 1935, et pour les délits ordinaires la décroissance est plus marquée encore : dans les mêmes catégories de délinquants, les chiffres sont tombés de 1483 à 828.

Sans doute, il y a des cas pathologiques exceptionnels, mais l'ensemble des délinquants peut être soumis à des moyens soit curatifs soit préventifs qui relèvent d'une psychologie spéciale, dont l'auteur trace les grandes lignes. Mais le résultat final dépend surtout — et c'est ici une des meilleures preuves de la thèse défendue par le P. Gemelli — des lois sociales et de l'influence décisive de la religion. L'amélioration constatée en Italie date surtout, nous dit-on, de l'époque où l'on a reconnu publiquement et « nationalement » la valeur éducative du catholicisme et où le mariage chrétien a été restauré comme fondement de la société.

16. — *(Collection « Jalons »).* — Augustin COCHIN. — **Abstraction révolutionnaire et Réalisme catholique.** — In-12, relié toile, avec un portrait de l'auteur, 15 f. — Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1936.

Ce petit volume, bien digne d'être associé aux graves ouvrages philosophiques précédents, est composé de notes retrouvées récemment dans les papiers d'Augustin Cochin. Prises au jour le jour, au hasard de la réflexion ou de la lecture, elles sont empreintes d'une grande spontanéité. Dans le triple domaine de la philosophie, de la sociologie et de l'histoire — et souvent les trois domaines se compénètrent, — elles offrent la quintessence même de l'esprit d'Augustin Cochin.

Sur les rapports de l'intelligence et de la foi, de la raison et de la volonté, de la pensée et de l'action, on trouvera, dans ce volume, de lumineux aperçus. Le système sociologique de Durkeim y est soumis à une dure critique. Cochin lui oppose la doctrine qui régit l'activité du chrétien dans la société ; et c'est là, sans doute, ce qu'il y a de plus actuel dans ces pages. Aux difficultés du temps présent, qu'il semble avoir prévues vingt

ans à l'avance, le grand historien, qui se révèle ici profond philosophe, apporte des explications et propose des remèdes dont nul ne méconnaîtra la valeur.

On ne pouvait donner à ces notes si vivantes et empreintes d'une philosophie si chrétienne un titre meilleur que : « abstractions révolutionnaires » c'est-à-dire : chimères, et « réalisme catholique, » c'est-à-dire vérité pleine de vie réelle et agissante. Ceci est l'antidote de cela.

Le livre est précédé d'une longue introduction de M. Michel de Boüard, exposant les traits généraux de l'œuvre d'Augustin Cochin, œuvre qui, dès l'origine, paraît comme une réaction contre les excès de tout genre nés de la Révolution française et du mouvement philosophique qui l'a préparée.

18. — B. Romeyer, S. J. — **La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes.** III : *Les systématisations scolastiques de la philosophie chrétienne.* — In-12 de 188 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

Ce troisième volume complète l'ouvrage présenté récemment à nos lecteurs (voir *Ami* 1937, p. 208). L'auteur a dû accumuler ici une quantité de notices et d'exposés, desquels il est cependant facile de dégager les grandes lignes de sa pensée.

R. caractérise tout d'abord les *sources* principales où s'alimente la philosophie chrétienne du XIIIe siècle : l'*augustinisme philosophique*, l'*aréopagitisme dyonisien*, l'*aristotélisme*. A coup sûr la première et la troisième de ces sources l'emportent, comme influence, sur la seconde. Et c'est donc à Augustin ou à Aristote que se réfèrent les grandes écoles du Moyen Age, le plus souvent à tous les deux à la fois, en accordant cependant quelque prépondérance à l'un ou à l'autre. La synthèse la plus harmonieuse qui ait été faite de l'augustinisme et de l'aristotélisme est bien celle de S. Thomas d'Aquin.

Au XIIIe siècle, la philosophie chrétienne gravite autour de trois grands noms : Bonaventure, Thomas, Duns Scot. Trois noms, trois écoles, ayant chacune leurs caractéristiques bien marquées.

Pour S. Bonaventure, notre auteur s'inspire surtout des études de M. Gilson. Il s'efforce de mettre en relief « la haute valeur » de sa philosophie. Valeur relative et valeur absolue : voici comment s'exprime à ce sujet le P. R. (p. 136-137) :

« Valeur *relative*, d'abord, en ce sens qu'elle constitue une excellente systématisation de la métaphysique chrétienne d'Augustin, voire la meilleure jusqu'à ce jour... Grâce à la ferveur franciscaine du Docteur Séraphique et à sa manière, foncièrement augustinienne, de se porter vers le vrai en utilisant au mieux ses énergies conjuguées d'érudit, d'homme et de contemplatif, la scolastique, ici, n'a pas éteint le souffle de vie qui rend prenantes les pages des *Confessions* ou de la *Cité de Dieu*... Loin de trahir une mentalité de conservateur nanti et satisfait, cet augustinien de grande race repense, retravaille, mûrit ou formule en termes précis et châtiés les grandes thèses du maître. De là sa valeur *relative* de philosophe.

Cette valeur n'est pas seulement relative : elle apporte à la philosophie chrétienne, surtout en cosmologie, en psychologie et en théodicée, une contribution *absolue*... « Se soutenant et s'enrichissant réciproquement, le désir de l'extase et la science des choses viennent enfin de se développer en une vaste architecture où prend place la totalité de l'expérience humaine dont le philosophe avait lui-même hérité : une doctrine de la connaissance, une théorie des principes métaphysiques de la nature, une règle de l'action enfin, le tout pénétré, soutenu, lié par une inspiration si parfaitement une, que la pensée s'y élève des opérations les plus humbles des objets matériels aux effusions les plus hautes de la grâce sans rencontrer jamais aucune solution de continuité. » (E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924, p. 470).

Le P. R. paraît moins enthousiaste à l'égard de S. Thomas, l'incomparable « arrangeur d'idées » (p. 139) En quelques mots, tout d'abord, il esquisse la solution du problème des rapports de la philosophie thomiste avec l'aristotélisme. Le sens général des affirmations de M. de Corte (voir ci-dessus) ne lui agréerait sans doute pas : « L'on constate aujourd'hui parmi les interprètes sérieux un accord impressionnant sur le caractère plus qu'accidentel ou contingent des divergences et des oppositions qui différencient les deux systèmes » (p. 139). S'efforçant à déterminer la valeur du système thomiste au point de vue de la philosophie chrétienne, le P. R. conclut, avec quelques restrictions qui déconcertent :

« Il ne s'agit pas de savoir si l'on peut, oui ou non, rencontrer « une seule position quelque peu notable » dont la paternité revienne à S. Thomas. Car même s'il s'est borné à combiner, en les remodelant « pour les faire entrer dans la combinaison », des idées étrangères, il a pu construire une vraie synthèse. Par contre, eût-il réussi à créer en quelque sorte des valeurs nouvelles à la manière d'un Platon, d'un Descartes ou d'un Bergson, il resterait à établir que ses inventions doctrinales se tiennent. *Tout bien pesé, il nous semble évident que le thomisme, s'il n'est pas une synthèse créatrice, est du moins un ensemble intelligible* Par l'âme de vérité d'un hylémorphisme adapté au théisme spiritualiste où semble surmonté le mal dualiste, *il a unifié ses multiples emprunts et imprimé sa marque à la philosophie chrétienne* » (p. 140).

Avec Scot nous en arrivons à une philosophie de l'intuition qui a toute les sympathies de l'auteur. La métaphysique scotiste, estime le P. Romeyer, part « d'une intuition conquise peu à peu par le jeune auteur des *Quæstiones in Metaphysicam*, optant, après un minutieux examen comparatif d'Avicenne et d'Averroès, *pour l'être en tant qu'être du premier*. Ce n'est pas Dieu, avec les intelligibles séparés, qui constitue le point de départ de la métaphysique, c'est ce qui peut tout à la fois s'établir sans supposer la connaissance de Dieu et servir à démontrer son existence : l'être transcendantal. » (P. 167).

Que vaut l'idée d'être pour Scot ?

« Toute la bonté philosophique du scotisme dépend de la réponse à cette question. Avec Avicenne, Duns Scot voit l'insuffisance des preuves de Dieu *(sic)* purement *physiques*. Il se doit donc, s'il veut lui-même établir l'existence de Dieu, de montrer la valeur métaphysique de son idée d'être. L'exercice des sens, sans doute, prépare l'intellection et lui fournit ses premiers matériaux, mais jamais le savoir certain ne peut résulter d'un travail de l'intelligence qui serait totalement consacré à traduire du sensitif. Effectivement, en traduisant du sensitif, elle se traduit à elle-même *sa* traduction du sensitif ; elle pense sa propre pensée en pensant le sensible. Or, penser sa pensée, c'est se donner accès à l'absolu en fait de perfection, à l'être transcendantal, à ses propriétés, aux principes premiers, aux preuves efficaces de Dieu *(resic)* » (P. 168).

S. Thomas n'a-t-il pas fait appel aux principes premiers pour donner leur pleine valeur, leur efficacité aux preuves *de l'existence* de Dieu ? Il nous semble bien que dans ses exposés, le P. Remeyer se laisse — nous l'avons déjà à plusieurs reprises signalé — entraîner par quelque préjugé antithomiste. Nous le regrettons vivement pour un maître de sa valeur. Aussi bien, tout en renouvelant pour son nouveau volume les éloges mérités que nous avons décernés aux deux précédents, nous ne pouvons pas ne pas marquer d'un trait la bienveillance excessive accordée par l'auteur aux philosophies de l'intuition et de l'action. Vagues et déconcertantes, — et d'ailleurs condamnables sinon condamnées — ces philosophies ne sauraient être présentées comme un « progrès », ni même comme un terme de comparaison avec la philosophie d'un Augustin ou d'un Thomas d'Aquin.

18. — D. Barbedette. — **Manière d'enseigner la Philosophie scolastique.** Seconde édition. — In 8 de 72 p., 5 f. — Paris, Berche et Pagis.

Pour clore ces « Notes de Philosophie, » nous ne pouvons mieux faire que d'attirer l'attention de nos lecteurs et spécialement des professeurs de Grands Séminaires sur l'opuscule de M. le chanoine Barbedette, *Manière d'enseigner la Philosophie scolastique*. Cet « Essai » est, en majeure partie, un extrait du compte rendu du IX[e] Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires tenu à Paray-le Monial en 1914. Il indique l'obligation d'enseigner dans les Grands Séminaires la philosophie scolastique, et pour cela le thomisme, et, par suite, ne pas s'écarter des 24 thèses approuvées. Il y a, en effet, un thomisme frelaté qu'on voudrait acclimater en certains milieux et contre lequel, au nom même des directives de l'Eglise, il faut réagir. Nous l'avons nous mêmes, dans l'*Ami*, dit et redit à maintes reprises, au risque parfois de nous faire taxer d'exagération. Mais l'insistance nécessaire est toujours d'actualité, et l'on pourra s'en rendre compte en lisant le bel article du P. Garrigou-Lagrange, *Thomisme et Eclectisme chrétien (Revue thomiste*, janvier 1937), commentant les directives du cardinal Villeneuve dans la séance de clôture des « Journées thomistes » d'Ottawa, 24 mai 1936.

L'opuscule de M. Barbedette, se divise en trois parties :

1° *Les moyens d'adaptation.* — En d'autres termes, étant donné que les élèves étudient un *manuel* expliqué par un *professeur,* comment parviendra-t-on à faire entre ces éléments une adaptation convenable ? M. B. conclut que « le principal moyen d'adaptation, c'est le professeur lui-même ; c'est à lui de s'adapter, plus qu'aux élèves... A lui, le premier rôle ; le reste, accessoire, suivra de lui-même. »

2° *L'œuvre de la formation.* — Trois bienfaits sont à procurer à nos élèves : une méthode, une doctrine et donc une mentalité. C'est la Logique qui donnera surtout la première, — la Métaphysique leur procurera la deuxième — et la Morale qui achèvera la troisième. Des trois résultera cette formation intellectuelle, cette information de l'esprit, qui est le but de l'enseignement philosophique.

Dans le développement de ces considérations, l'auteur montre ce que doit être la méthode d'exposition thomiste, l'argumentation scolastique et, par-dessus tout, il trace un tableau magnifique de l'œuvre de synthèse doctrinale que représente la philosophie thomiste.

3° Enfin, *les règles d'utilisation*, au nombre de 4 : *a)* aimer la philosophie scolastique pour elle-même ; *b)* se faire une conviction ferme et raisonnée de la nécessité absolue de la scolastique pour la théologie ; *c)* se bien persuader de la grande utilité ou même de la nécessité relative de la scolastique pour toutes les sciences ; *d)* croire enfin à l'utilité universelle de la scolastique, même dans le ministère, les œuvres et la pratique de la vie.

* *

Il suffit d'avoir parcouru les ouvrages que nous venons de recenser pour constater que la philosophie scolastique en vaut bien une autre et que peut-être même, sur les autres, elle présente l'avantage d'une plus grande vérité chrétienne, et celui d'une plus grande clarté. Où est le véritable progrès dans une philosophie où des auteurs, d'ailleurs d'une compétence et d'une valeur indiscutée, sont en constant désaccord sur les questions les plus fondamentales : critique de la connaissance, rôle du cartésianisme dans l'orientation de la pensée philosophique, origine et critique de l'idéalisme, etc. ? Nous avons rencontré tout cela dans les pages qui précèdent. Nous avons donc bien le droit, en terminant, de nous reposer sur l'éloge de la scolastique. Cette vieille et bonne philosophie servira de base à toute nouvelle étape de la pensée : sans quoi, gare aux chemins dangereux et aux précipices !

LITURGIE

Q. — Dans la première des réponses de liturgie du 1er juillet dernier (p. 406), il y a un passage à propos duquel je désirerais avoir un double renseignement.

Voici textuellement le passage en question : « Il s'ensuit : *a)* que la fête de ces deux apôtres [S. Pierre et S. Paul] ne saurait sous aucun prétexte être déplacée de son quantième propre par une autre fête, *si noble* et si particulière que l'on puisse supposer cette dernière; — *b)* qu'*a pari*, sa solennité extérieure, qui, pour la France, est transférée d'obligation au dimanche suivant, ne peut y céder la place ce jour-là à aucune autre solennité transférée, celle-ci fût-elle également obligatoire et, même, de dignité personnelle supérieure. »

Cependant, chacune des deux assertions contenues dans ce passage me paraît se heurter à une difficulté particulière. En effet :

1° Quand la fête du Sacré Cœur viendra à tomber le 29 juin (comme, si je ne me trompe, il arrivera en 1962), est-ce que, malgré la première des deux assertions ci-dessus, cette même fête ne l'emportera pas désormais de droit sur celle des SS. Pierre et Paul ?

2° Il avait été dit dans l'*Ami* de 1925 (p. 191) : « De deux solennités [extérieures] en présence qui sont également obligatoires, *la plus noble* doit avoir la préférence sur l'autre, » et ici l'auteur de la réponse invoque à l'appui de son affirmation l'autorité de deux décisions de la S. C. des Rites. — N'y aurait il pas une petite explication à ajouter utilement à cela ? Le cas est tout à fait pratique dans le diocèse auquel j'appartiens, car un indult apostolique permet chez nous d'assimiler les titulaires d'église aux patrons principaux de lieu, pour toutes les prérogatives liturgiques attachées à la célébration de la fête de ces derniers.

R. — Pour, dans l'*Ami*, saisir la portée exacte d'une réponse quelconque de liturgie, il importe : *a)* de se référer tout d'abord au texte de la question qui a provoqué cette réponse ; *b)* de n'y jamais isoler une phrase de son contexte ; *c)* d'y prendre enfin chacun des termes liturgiques dans l'acception dans laquelle il est communément employé dans les livres officiels de l'Eglise et dans les décrets de la S. C. des Rites. — Faute de s'en tenir à ces règles élémentaires, on s'expose à de plus ou moins graves erreurs d'interprétation.

Or, celle de nos réponses de liturgie du 1er juillet dernier (p. 405-406) à laquelle appartient le passage cité en premier lieu par notre consultant, avait uniquement pour but de déterminer, comme on nous l'avait demandé, laquelle, de la solennité transférée des SS. Pierre et Paul ou de la solennité transférée de la Visitation, — là où Notre Dame est honorée dans le mystère de sa Visitation comme la patronne principale du lieu, — doit, en cas d'occurrence, être préférée à l'autre. Par ailleurs, lorsqu'il s'agit de fêtes en occurrence ou en concurrence, l'expression « la plus noble [1], » — que notre consultant a pris soin de souligner, — évoque, non pas nécessairement ni avant tout l'idée de quelque supériorité hiérarchique de la personne même qui est l'objet de la fête, mais uniquement l'idée de la prévalence liturgique de celle-ci, à l'un quelconque des titres énoncés dans les rubriques [2]. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer, dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire, les Tables d'occurrence et de concurrence des offices avec le titre II : *De festorum præstantia*.

Ad I. *a)* La réponse mise en cause débutait par des remarques préliminaires (p. 405). Après quoi, nous y avons signalé (p. 406) l'existence de toute une catégorie d'offices, — notamment de ceux des fêtes primaires doubles de 1re classe de l'Eglise universelle, et donc de la fête des saints apôtres Pierre et Paul (29 juin), — qui, par eux-mêmes, jouissent de telles prérogatives liturgiques que, toujours et partout, ils l'emportent sur n'importe quel autre office *n'appartenant pas à ladite catégorie*. C'est alors qu'en guise de conséquence ou d'application de ce que nous venions de dire [3], figurait la phrase citée par notre consultant : « Il s'ensuit que la fête de ces deux apôtres ne saurait sous aucun prétexte être déplacée de son quantième propre par une autre fête, si noble et si particulière que l'on suppose cette dernière .. »

Or, en bonne logique, une conséquence ou une application de ce genre ne peut outrepasser l'*ambitus* ou extension du principe d'où elle découle. Lors donc que, dans la phrase en question, nous avons affirmé l'impossibilité pour la fête des SS Pierre et Paul d'être déplacée par une autre fête, cela devait nécessairement s'entendre de l'impossibilité de son déplacement par une autre fête n'appartenant pas à la même catégorie privilégiée qu'elle. D'ailleurs, accolées ensemble, dans notre phrase, à « l'autre fête » dont nous envisagions l'occurrence hypothétique avec celle des saints apôtres Pierre et Paul, les épithètes « si noble et *si particulière*... » ne pouvaient convenir à aucune des fêtes de la catégorie privilégiée à laquelle appartient la fête de ces deux saints apôtres, puisque, par définition, ladite catégorie ne renferme, parmi les fêtes, que celles qui, *dans l'Eglise universelle,* sont à la fois primaires et du rite double de 1re classe.

On le voit : de la phrase de l'*Ami* alléguée par notre consultant, rien absolument n'est à inférer eu égard à la préséance respective de la fête du Sacré-Cœur et de celle des SS. Pierre et Paul, fêtes qui, l'une et l'autre, font partie de la susdite catégorie spécialement privilégiée.

b) Quant à la préséance que doivent avoir entre elles les fêtes de cette même catégorie privilégiée, elle se détermine tout d'abord d'après leur solennité intrinsèque [4] plus ou moins grande, — i. e-

[1] Voir à ce sujet l'*Ami* du 1er juillet 1937, p. 405.

[2] Ces titres doivent être considérés dans l'ordre même où ils sont énumérés dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire, tit. II, n. 1, et l'on n'a recours au titre suivant que si le titre précédent a été reconnu inopérant. (Cf. Trilhe, *La constitution « Divino afflatu, »* p. 71, n. 3).

[3] De vrai, comme on l'a remarqué, la phrase dont nous nous occupons commençait par l'expression significative : « Il s'ensuit... »

[4] On ne s'explique pas que, dans le cas, Hébert (*Leçons de Liturgie*. t. I *Le Bréviaire,* ch. v, art. I, § 2) parle de solennité *extérieure*.

selon qu'elles ont, ou non, soit la fériation, celle-ci fût-elle supprimée ou réduite *pro foro*, soit une octave ; — puis, s'il y a lieu, d'après la dignité personnelle de leur objet. (Cf. Nouv. rubr. du Brév., tit. II, n. 1) [5].

En ce qui concerne la solennité intrinsèque, la fête du Sacré-Cœur et celle des saints apôtres Pierre et Paul ont maintenant toutes les deux et la fériation au moins de droit [6], et une octave. Il est vrai que l'octave de la fête du Sacré-Cœur est une octave privilégiée de troisième ordre, tandis que l'autre est une octave commune [7]. En tout cas, vu la dignité personnelle — infiniment supérieure — de son objet, la fête du Sacré-Cœur devra, tant dans l'occurrence que dans la concurrence, l'emporter éventuellement sur la fête des deux saints apôtres.

Ad II Il est évident que, dans l'*Ami* de 1925, p. 191, la réponse ad I fut, comme on dit, donnée en fonction de la question qui l'avait provoquée. Or, l'auteur de la question n'avait eu en vue qu'un cas particulier de rencontre de deux solennités transférées. Ce serait donc à tort que l'on chercherait dans ladite réponse les règles générales qui doivent présider à la solution de tous les cas possibles d'occurrence des solennités extérieures.

De ces règles générales, nous allons, à la demande de notre consultant, indiquer ici les principales.

a) Lorsque deux solennités extérieures se rencontrent en un même dimanche sans que l'on puisse ou que l'on veuille les célébrer l'une et l'autre ce jour-là [8], voici ce qu'il y a à faire :

Si la célébration d'une seule de ces deux solennités extérieures est obligatoire, c'est assurément celle-là qu'il faut assurer.

Si, de deux fêtes qu'il y aurait également obligation de solenniser pour l'extérieur le dimanche, une seule appartient à la catégorie privilégiée dont nous avons parlé plus haut, c'est la solennité extérieure de cette même fête que l'on doit célébrer.

Si l'on se trouvait devant l'obligation de solenniser extérieurement, en un même dimanche, deux fêtes appartenant l'une et l'autre à la même catégorie, il faudrait trancher le cas d'après l'examen successif des divers motifs ou caractères de préséance des fêtes, tels qu'ils sont énumérés au titre II des Nouvelles rubriques du Missel.

b) Il est à remarquer qu'en toute hypothèse, la solennité extérieure omise ne saurait être commémorée à la messe de l'autre solennité [9], ni, à moins d'un indult spécial, être reportée à plus tard [10] ou anticipée [11].

[5] Nous n'avions pas à faire intervenir ici, comme éléments appréciatifs de préséance, le rite et la qualité des fêtes, mentionnés dans les Nouvelles rubriques du Bréviaire *(loc. cit.)*, puisque, seules, les fêtes *primaires* du rite *double de 1re classe* pour l'Eglise universelle sont présentement en jeu.

[6] Cf. Callewaert, *De Breviarii Romani liturgia*, n. 344 et 355.

[7] Cependant, à Rome, la fête des SS. Pierre et Paul possède une octave privilégiée de troisième ordre.

[8] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1923, p. 235 ; — *Ami* 1925, p. 191.

[9] Cf. Nouvelles rubriques du Missel, tit. V, n. 3.

[10] Cf. Nouvelles rubriques du Missel, tit. IV, n. 3 ; — S. R. C., 2 décembre 1891, n. 3754, IV-VI ; 20 juin 1899, n. 4040.

[11] Cf. S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890, ad 5.

Q. — 1° Aux messes de la fête d'un bienheureux dont on fait régulièrement l'office, doit-on dire le *Credo*, par le seul fait que l'église à laquelle on est attaché possède le corps ou, du moins, une relique insigne de ce bienheureux ?

Nous possédons ici le corps du Bienh. Chanel, que nous fêtons le 28 avril. Or, depuis quelques années, le maître des cérémonies de notre séminaire affiche, la veille, la note suivante : « In missa dicitur *Credo.* » Il s'appuie sur un passage du titre XI des Rubriques générales du Missel : « Symbolum dicitur... in festis sanctorum quibus dedicata est ecclesia, et ubi habetur corpus vel insignis reliquia sancti, de quo agitur. » — J'avoue ne pas arriver à me convaincre de l'exactitude de cette explication, parce qu'il me semble que le mot *et* a ici un sens conjonctif, et non pas un sens disjonctif. D'ailleurs, admît-on ce dernier sens, la rubrique parle d'un saint et non pas d'un bienheureux, puisque, sans indult, un bienheureux ne saurait être titulaire d'une église, et que, dans la phrase citée de la rubrique, il serait arbitraire de donner au mot *sanctus* son sens strict dans le premier membre et un sens large dans le second. — A quoi il me fut répondu : « Favores sunt ampliandi. » Je ne vois guère ce que vient faire ici cet axiome de morale. En tout état de cause, on ne saurait se prévaloir d'un indult que nous avons obtenu pour ce jour-là, et qui prévoit le *Credo* à la messe chantée.

2° S. Jean-Baptiste est titulaire de l'église primatiale du diocèse où se trouve notre résidence. Comme religieux, nous sommes tenus à faire l'office et à célébrer la messe de ce titulaire d'après le Propre du diocèse, Propre qui, pour le Missel, ne diffère du nôtre que sur deux points : il contient une séquence *ad libitum* et une préface propre.

Or, le titulaire de l'église cathédrale est, de droit commun, double de 1re classe sans octave, pour les religieux qui résident dans le diocèse, et, d'autre part, la fête de S. Jean-Baptiste a une octave dans l'Eglise universelle.

Chaque année donc, il s'élève entre nous une discussion au sujet de la susdite préface propre : Devons-nous dire celle-ci tous les jours de l'octave où la messe ne comporte pas d'autre préface ; ou bien nous contenter de la dire au jour de la fête et prendre la préface commune les autres jours ? J'avoue que cette dernière manière de faire, qui a pourtant la préférence de mes confrères, me paraît singulière.

3° Autre question à propos de cette même fête :

Lorsque celle-ci n'a pas de premières vêpres, — comme ce sera le cas en 1943, où la Fête-Dieu tombera le 24 juin, — ne doit-on pas dire à matines l'hymne *Ut queant laxis ;* à laudes, l'hymne de matines, et, aux secondes vêpres, celle des laudes, afin de garder à ces hymnes leur ordre historique, qui ne serait plus respecté si le *Ut queant laxis* arrivait en dernier lieu, les deux autres hymnes gardant la place qui leur est assignée dans le Bréviaire ?

4° Le diocèse de Lyon, où je réside, a un rit spécial. Lorsque je célèbre dans une église du diocèse ou dans une chapelle de communauté de religieux ou de religieuses n'ayant pas de calendrier propre, je dois suivre le calendrier du diocèse, tout en gardant le rit romain, dans lequel v. g. les prières de la confession et celles qui suivent l'offertoire sont très différentes

des prières assignées à ces mêmes moments dans la messe romaine. Si la messe lyonnaise d'un jour donné comporte une séquence ou une préface propre, il est certain que je dois les dire. — Mais qu'en est il eu égard au *Gloria in excelsis* ? En effet, dans le rit lyonnais, à l'encontre de ce qui a lieu dans le rit romain, l'hymne angélique s'omet non seulement aux messes fériales, mais encore, sauf de très rares exceptions, aux messes festivales elles-mêmes.

5° Lorsque les complies sont chantées, à qui incombe le chant du *Benedicamus Domino* ? Est-ce au célébrant, ou bien aux chantres ? — Hægy l'attribue alors à ces derniers, tandis qu'aux complies simplement récitées, il le fait dire par le célébrant ; mais, pas plus dans l'un que dans l'autre cas, il n'indique de référence.

6° Ici, c'est toujours à voix basse qu'à la fin de l'office divin récité en commun nous disons la prière *Sacrosanctæ*. Au contraire, dans une autre de nos maisons, dans laquelle j'ai résidé assez longtemps, le supérieur récitait à haute voix cette prière ; seuls le *Pater noster* et l'*Ave Maria* étaient dits ensuite *secreto* par chacun. Quelle est, dans le cas, la meilleure manière de faire ? Dans l'*Ordinarium divini officii* du Bréviaire, immédiatement après cette même prière, il y a cette indication : « Et dicitur secreto *Pater noster* et *Ave Maria ;* » ce qui, à mon avis, laisse supposer que le reste a été dit à haute voix.

7° A la messe solennelle, quelle doit être au juste la position du chœur, lorsque l'encensement de celui-ci se trouve terminé avant le commencement du chant de la préface ? — Pour moi, il me semble qu'il doit ou, du moins, qu'il peut alors se rasseoir, vu qu'auparavant il ne se tenait debout qu'à cause de son propre encensement : la preuve, c'est qu'à la messe chantée sans ministres sacrés, et, par conséquent, sans encensements, et à la messe solennelle de *Requiem*, le chœur reste assis jusqu'au commencement de la préface.

Mais à quel moment précis doit il s'asseoir *in casu*, à la messe solennelle ordinaire ? Est-ce aussitôt après avoir rendu le salut au diacre qui vient de l'encenser, ou seulement après l'encensement du sous-diacre ? A dire vrai, j'opterais plus volontiers pour la première de ces deux alternatives ; mais je voudrais bien avoir à ce sujet un avis compétent.

R. — Ad I. *a)* Du fait que la phrase qui, au titre XI des Rubriques générales du Missel romain, concerne la récitation du *Credo* à la messe de la fête du titulaire et aussi à la messe d'une fête célébrée chaque année dans une église en raison de la possession de quelque relique insigne, se trouve ainsi libellée : « In festis sanctorum quibus, etc., » et non pas : « In festis sanctorum *vel beatorum* quibus, etc., » on ne peut rien inférer contre la légitimité de la récitation du Symbole aux messes de la fête annuelle d'un bienheureux, là où, possédant de ce dernier soit le corps tout entier, soit au moins une relique insigne [1], on aurait été expressément autorisé par le Saint Siège à en célébrer l'office et la messe. — De vrai, le rédacteur de la rubrique générale alléguée par notre consultant ne devait en principe y tenir compte que des conjonctures ordinaires et normales. Il n'avait donc pas à envisager l'hypothèse de la célébration éventuelle, ici ou là, de fêtes de bienheureux non encore canonisés, puisque, de droit commun et à moins d'un indult spécial, on n'est pas autorisé à choisir un bienheureux comme titulaire d'une église (cf. can. 1168, § 3 ; S. R. C., 23 janv. 1740, n. 2353), ni même à célébrer la fête ou à dire la messe d'un bienheureux (cf. S. R. C, 16 déc. 1652, n. 942 ; 27 sept. 1659, n 1130, VII ; 17 avril 1660, n. 1156, ad 5 ; 13 juin 1676, n. 1568).

Supposé maintenant que l'on ait obtenu du Saint Siège un indult permettant expressément de célébrer la fête d'un bienheureux : l'office et la messe de cette dernière doivent alors, — en l'absence de toute indication contraire, — être regardés comme assujettis aux diverses prescriptions liturgiques que l'on aurait à observer pour, dans des circonstances analogues et sous le même rite, célébrer la fête d'un saint canonisé [2].

b) Si l'interdiction du *Credo* aux messes que Rome aurait permis de célébrer pour la fête d'un bienheureux dont on possède le corps entier ou une relique insigne, ne s'ensuit pas nécessairement des termes de la rubrique générale précitée, ne semble-t elle pas, du moins, clairement exprimée dans la décision de la S. C. des Rites, 13 février 1666 (n. 1333, XV) : « In missis beatorum Ordinis Minorum nondum canonizatorum quæ sub ritu duplici majori per annum, aut ritu inferiori celebrantur, non dicitur *Credo* » ? [3]. A première vue, on pourrait le croire. — Cependant, à notre humble avis, telle n'est pas la portée réelle de cette décision. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer les circonstances qui ont amené celle-ci. Comme les Frères Mineurs célébraient sous le rite double majeur l'office d'un certain nombre de leurs bienheureux, ils en vinrent à se demander si, étant donné qu'il s'agissait là d'offices particuliers à leur Ordre, le rite — relativement élevé — de ces offices n'était pas à lui seul une raison suffisante pour que la messe correspondante comportât le *Credo* [4]. De là, leur recours à la S. C. des Rites et la réponse ci-dessus.

En tout cas, il n'est pas sans intérêt de comparer cette dernière avec une autre réponse — également négative — faite quatre ans plus tard par la même S. C. à une question assez semblable que lui avait adressée le Chapitre cathédral de Coire, en Suisse : « Utrum in festis SS. martyrum, confessorum et virginum sub ritu duplici majori, in missa dici possit symbolum ? — Resp. *Negative* ; et serventur Rubricæ generales Missalis Romani, tit. XI. » (S. R. C., 19 juin 1700, n. 2059, ad 5). Est-il vraisemblable qu'une telle réponse, où le titre XI des Rubriques générales du Missel est mentionné de façon expresse, tende à exclure de

[1] Par relique insigne d'un saint ou d'un bienheureux, on entend soit le corps entier, soit la tête, soit même un des bras ou avant bras, le cœur, la langue, une main, une jambe, ou la partie du corps dans laquelle un martyr a souffert, pourvu, toutefois, que celle-ci soit entière et assez notable. (Can. 1281, § 2).

[2] C'est ainsi que, v g , en ce qui concerne la translation éventuelle, les fêtes de bienheureux, là où il y en a de concédées, sont assimilées aux fêtes de saints. (Cf S. R C., 10 juillet 1896, n. 3925, ad 1).

[3] Bien que cette difficulté n'ait pas été signalée par notre consultant, elle est si spécieuse que nous avons cru devoir l'aborder, pour essayer de la résoudre.

[4] Cf. Cavalieri, *Opera omnia liturgica*, t. v, c XII, decr. LXIII.

la messe de la fête d'un saint duquel on possède une relique insigne, le symbole y prescrit par ce même titre des Rubriques ? Assurément non. — On voit par là comment *a pari* doit être interprétée la décision précitée du 13 février 1666 (n. 1333, XV)[5].

c) Enfin, dans le passage des rubriques générales duquel nous essayons de pénétrer le sens exact, la particule « *et* » n'a certainement pas le rôle que lui attribue notre consultant. De vrai, elle n'a pas été placée là afin d'unir entre elles, en une sorte de bloc, deux conditions qui se trouveraient conjointement et rigoureusement requises pour que, dans une église possédant le corps entier ou, du moins, quelque relique insigne d'un saint, les messes de la fête de ce dernier aient droit au Symbole. En réalité, ladite particule est destinée, dans le cas, à séparer l'une de l'autre deux circonstances parfaitement distinctes, — savoir : d'une part, la fête du titulaire de l'église, et, d'autre part, la fête d'un saint dont l'église possède une relique insigne, — circonstances dans chacune desquelles le *Credo* est de règle à la messe de la fête. La preuve qu'il en est bien ainsi, c'est qu'amenée à statuer sur la récitation du Symbole aux messes tantôt de l'une et tantôt de l'autre de ces deux catégories de fêtes, la S. C. des Rites n'a jamais donné à entendre que, dans le cas, ce dût être le même saint qui fût titulaire de l'église et dont on possédât dans celle-ci une relique insigne[6]. Aussi aucun auteur que nous sachions n'a-t-il enseigné pareille exigence.

De tout ce qui précède et de l'enseignement commun des liturgistes[7] nous croyons pouvoir conclure que, si l'on a obtenu du Saint-Siège l'autorisation de célébrer sous le rite double[8] la fête d'un bienheureux dans une église où l'on conserve de celui-ci soit le corps entier, soit tout au moins quelque relique insigne[9], là, le *Credo* est de rigueur aux messes de cette fête.

Ad II. Il est vrai qu'en principe, les réguliers et ceux des religieux auxquels a été concédé un calendrier propre célèbrent sous le rite double de 1re classe, mais sans octave, la fête du patron principal du lieu et celle du titulaire de l'église cathédrale (Rubr. gén. du Bréviaire, tit. IX, n. 2 et 3). Que si, pourtant, l'octave de la première ou de la seconde de ces fêtes venait à être faite par eux pour quelque autre motif, — v. g. parce qu'inscrite dans le calendrier de l'Eglise universelle, — elle n'en serait pas moins pour eux alors l'octave de la fête du patron principal du lieu, ou celle de la fête du titulaire de l'église cathédrale[10].

Prolongement liturgique de ladite fête, cette octave en conserve naturellement la messe telle quelle. C'est pourquoi, là où v. g. S. Jean-Baptiste serait le patron principal du lieu, les réguliers et religieux susdits devraient, pendant l'octave de la Nativité de ce même saint, continuer à dire à la messe le *Credo*, qu'ils y ont récité le jour de la fête patronale : ainsi l'a décidé la S. C. des Rites le 24 janvier 1908 (n. 4212). — On peut en conclure *a pari* que, là où le S. Précurseur est le patron principal du lieu ou bien le titulaire de l'église cathédrale et possède une préface propre, c'est cette dernière que, durant son octave, les réguliers et les religieux doivent dire dans leurs églises, à toutes les messes auxquelles il n'est pas assigné d'autre préface — Quant à la séquence de S. Jean Baptiste concédée par le Saint-Siège au même diocèse, elle y est obligatoire aussi pour eux, non seulement à toutes les messes du jour de la Nativité du saint, mais encore aux messes conventuelles ou chantées qu'ils en célébreraient pendant son octave[1] ; elle demeure pour eux purement facultative, du 25 au 28 juin, aux autres messes basses de S. Jean-Baptiste[2].

Ad III. *a)* Lorsque les premières ou les secondes vêpres d'une fête se trouvent empêchées par la concurrence de quelque autre office supérieur, les parties propres n'en sont pas sacrifiées chaque fois pour autant. On doit, en effet, dans la mesure du possible, les reporter à l'une des Heures majeures[3] de ladite fête, pour, à l'endroit voulu, les substituer soit à des textes du Commun, soit même à des textes propres, mais déjà utilisés par ailleurs à l'office de cette fête. Telle est la règle générale, qui, formulée autrefois par Cavalieri[4], a été expressément sanctionnée par la S. C. des Rites le 29 juillet 1904 (n. 4141, ad 1).

Supposé donc que, dans un même office, il y ait trois hymnes propres, historiques ou non, — savoir : aux premières vêpres, à matines et à laudes, — et que celle des premières vêpres ne puisse y être récitée, on doit, en principe[5], la dire à matines, en reportant à laudes celle des matines et aux secondes vêpres celle de laudes. (Cf. Rubr. gén. du Bréviaire, tit. XX, n. 3 ; S. R. C., 5 mai 1736, n. 2319, ad tit. XX ; 12 mai 1905, n. 4159, ad 4)[6]. Ce serait uniquement faute éventuelle de place, — v. g. dans l'hypothèse où une fête vien-

[5] Cf. Cavalieri, *loc. cit.*

[6] Cf. S. R. C., 10 janvier 1693, n. 1890, ad 5 ; — 23 mars 1709, n. 2189 ; — 11 avril 1840, n. 2802, ad 1 ; — 11 mars 1871, n. 3238 ; — 25 mai 1906, n. 4186, ad 2.

[7] Cf. Merati, *Thesaurus sacr. rituum*, t. I, part. I, tit. XI, n. 10 ; — Cavalieri, *loc cit.* ; — de Herdt, *S. Liturgiæ Praxis*, t. I, n. 90 ; — da Carpi, *Kalendarium perpetuum*, adn. 15 Martii, II ; — Callewaert, *Cæremoniale...*, 2e édit., p. 76-77, note 10.

[8] Cf. S. R. C., 13 février 1666, n. 1333, XIV, et n. 1334, III.

[9] Il n'est pas nécessaire pour cela que la relique insigne soit exposée. (S. R. C., 25 mai 1906, n. 4186, ad 2).

[10] Cf. *Ephemerides liturg*, 1908, p. 146.

[1] Cela peut aussi se déduire *a pari* du décret n. 4212 de la S. C. des Rites, rapproché des Nouvelles rubriques du Missel (tit. VII, n. 2).

[2] Cf. Nouvelles rubriques du Missel, *loc. cit.*

[3] On ne saurait, évidemment, songer à reporter ces parties propres soit à quelqu'une des Petites Heures, soit à Complies.

[4] *Op cit.*, t. I, c. XI, decr. 99, n. 3 5 ; t. II, c. XXXI, decr. 271, n. 3, et c XXXIV, decr. 321, n. 2 4.

[5] Il faudrait toutefois excepter le cas où une hymne propre contiendrait une allusion plus ou moins explicite au moment du jour correspondant à l'heure canoniale pour laquelle avait été faite cette hymne. (Cf. *Ami* 1936, p. 764).

[6] Cf. *Ami* 1912, p. 973 974.

drait à être privée à la fois de ses premières et de ses secondes vêpres, — que l'on pourrait et que l'on devrait, en tenant compte de la succession chronologique normale des faits relatés, réunir sous une même doxologie deux hymnes propres ayant le même mètre et étant également nécessaires l'une et l'autre à l'intégrité de l'histoire du mystère ou du saint célébré (Cf. S. R. C., 23 mars 1911, n. 4262, IV) [7].

b) Des trois hymnes propres de la fête de la Nativité de S. Jean Baptiste, seules celles des premières vêpres et des matines sont historiques et appartiennent *ad integritatem historiæ*. La première, *Ut queant laxis, etc.*, rappelle les merveilles qui ont précédé et accompagné la naissance du Précurseur; la deuxième, *Antra deserti, etc.*, dépeint les austérités de celui-ci dans le désert. — Dans l'hymne des laudes, « le poète résume les titres de Jean-Baptiste, vierge, anachorète, prophète et martyr. Il lui applique ensuite la parabole de la semence [8], » et il lui demande enfin de changer nos cœurs endurcis et de les préparer ainsi à la visite du Sauveur.

Chaque fois donc que la fête de la Nativité de S. Jean-Baptiste se trouve accidentellement privée de ses premières vêpres [9], il faut désormais, — en l'absence de toute indication contraire dans le nouveau Bréviaire romain, — appliquer purement et simplement la loi commune qui est maintenant en vigueur et que nous avons rappelée ci-dessus. L'hymne *Ut queant laxis, etc.*, des premières vêpres se dit alors à matines ; l'hymne *Antra deserti, etc.*, des matines est récitée à laudes; enfin, l'hymne *O nimis felix, etc.*, des laudes passe aux secondes vêpres [10].

Ad IV. D'après les nouvelles rubriques du Missel romain (tit. IV, 6), tout prêtre, — séculier ou régulier, — qui célèbre dans n'importe quelle

[7] Cf. *Ami* 1926, p. 639-640.

[8] Albin de Cigala, *La poésie du Bréviaire*, t. I, *Les Hymnes*, p. 286.

[9] Le cas se produira v. g. dès 1938, où, empêchée à son incidence par l'occurrence accidentelle de la fête désormais prédominante du Sacré-Cœur, la fête de S. Jean-Baptiste aura son office reporté au lendemain 25 juin et sera, par là-même, privée de ses premières vêpres.

[10] On ne saurait objecter à cela la règle tracée par la S. C. des Rites le 5 février 1895 (n. 3844, ad 3) pour le cas où viendraient à être empêchées les premières vêpres d'une fête possédant des hymnes propres : « Hymnus vesperarum conjungendus est cum altero ad matutinum, quoties eodum metro uterque gaudet, et secundus est continuatio primi ; nisi aliter cautum sit in ipsa rubrica speciali Breviarii Romani. » — Cette règle a été modifiée depuis par la même S. C., comme il ressort de plusieurs de ses décisions, alléguées plus haut par nous. Nous en avons une autre preuve dans le changement qu'a subi la rubrique spéciale placée immédiatement avant les premières vêpres de l'office des Sept Douleurs de Notre-Dame (vendredi après le dimanche de la Passion). Naguère, en effet, cette rubrique était ainsi libellée : « Si ob aliquam causam omittendæ sunt I vp., hymnus *Stabat Mater* jungitur cum *Sancta Mater* ad matutinum. » Voici sa teneur actuelle dans le nouveau bréviaire romain : « Si hoc festum utrisque vesperis careat, hymnus vesperarum *Stabat Mater*, omisso verbo *Amen*, jungitur ad matutinum cum hymno *Sancta Mater ;* si autem habeat tantum II vesperas, ad matutinum dicitur hymnus *Stabat Mater*, ad laudes *Sancta Mater*, in II vesperis *Virgo Virginum*. »

église étrangère [1], doit, pour cela, tenir compte avant tout du calendrier y suivi, mais en s'abstenant pourtant d'observer le rit propre [2] concédé par le Saint-Siège au diocèse ou à l'Ordre religieux auquel appartient ladite église [3].

Or, en ce qui concerne la célébration de la messe, le *rit propre* qui fait ainsi l'objet d'une clause restrictive dans la rubrique susmentionnée, est constitué et caractérisé, pour chaque famille liturgique, par tout un ensemble de particularités rituelles dûment approuvées, dont les unes sont relatives aux cérémonies du saint sacrifice, et les autres, aux prières mêmes de l'Ordinaire de la messe [4]. Bien que telle ou telle de ces prières doive parfois être omise [5] ou être momentanément remplacée par une autre [6], il n'en est pas moins vrai que, dans chaque liturgie, la généralité de ces prières forme une sorte de cadre immuable, où viennent s'enchâsser tour à tour les formules variables du temporal, du sanctoral ou des communs, et celle des messes votives [7]. — Quant à ces dernières formules, elles ne sauraient, du moins pour la plupart, être considérées comme des parties intégrantes du *rit* propre, au sens strict du mot.

En conséquence, lorsqu'un prêtre de rit romain célèbre une messe *privée* dans quelque église ou chapelle du rit lyonnais, il doit, pour la récitation du *Gloria in excelsis*, — lequel, comme on sait, figure dans l'Ordinaire de la messe, — se conformer exactement aux prescriptions des Rubriques générales du Missel romain, et non à celles des rubriques du Missel lyonnais [8]. Si, au contraire, la messe célébrée là par le même prêtre était soit une messe solennelle ou chantée, soit une messe conventuelle [9], ce seraient uniquement les rubriques du Missel lyonnais qu'il y faudrait observer quant à la récitation ou à l'omission de l'hymne angélique [10].

[1] Aux églises proprement dites doivent être assimilés, dans le cas, les oratoires publics et les oratoires semi-publics.

[2] Rappelons ici en passant, avec Dom Wilmart, « les règles, souvent oubliées ou mal comprises, de l'usage français, suivant lesquelles on dit *rit* pour désigner les familles liturgiques (exemple : le *rit* romain, les *rits* orientaux), et *rite* pour signifier les cérémonies elles-mêmes (les *rites* de l'Eglise, les *rites* du baptême, le *rite* de la bénédiction des cloches). » (E. Bishop, *Le génie du rit romain*, p. 70, note 2).

[3] Cf. can. 733, § 2 ; — S. R. C, 9 juillet 1895, n. 3862.

[4] L'*Ordinaire de la messe* est à entendre ici dans un sens très large. Il comprend : *a)* l'*Ordo Missæ*, jusqu'aux préfaces exclusivement ; — *b)* le canon de la messe ; — *c)* ce qui suit jusqu'à la fin de la messe, moins l'antienne de la communion et la ou les postcommunions. (Cf. *Ephemerides liturg.*, 1896, p. 22, n. 19).

[5] V. g. : le psaume 42, dans les prières dites *de la confession* ; — le *Gloria in excelsis* ; — le *Credo*.

[6] V. g. : l'*Ite missa est* ; — le prologue de S. Jean, à la fin de la messe.

[7] Cf. *Ephemerides liturg.*, loc. cit.

[8] Cf. *Ami* 1902, p. 265, col. 1 ; 1907, p. 735, col. 2.

[9] V. g. chez des religieuses astreintes à la récitation chorale du grand office canonial.

[10] Cela résulte *a pari* d'une décision rendue par la S. C. des Rites le 10 janvier 1902 (n. 4088, ad 2), au sujet du rit ambrosien. — Cf. Cimetier, dans *Liturgia*, p. 52-53 ; *Ami* 1928, p. 142 et 607.

Ad V. A qui donc, dans la récitation publique des heures canoniales, incombe le soin de faire entendre le verset *Benedicamus Domino ?* — Il faut reconnaître qu'à cet égard il y a divergence entre les liturgistes. Voici les deux principales opinions :

a) D'après un certain nombre d'auteurs [1], l'officiant ou hebdomadier n'est chargé de dire lui-même le verset *Benedicamus Domino* à la fin des heures canoniales que lorsque celles ci sont simplement *récitées*. Autrement, ledit verset est toujours chanté par un ou deux chantres, suivant les cas. — Telle est d'ailleurs la pratique adoptée dans beaucoup d'églises capitulaires.

b) Selon d'autres auteurs [2], c'est uniquement aux *heures majeures* solennelles ou tout au moins chantées, — et aussi à celle des petites heures qui, présidée par l'évêque, est solennellement célébrée avant la grand'messe pontificale, — que le *Benedicamus Domino* est modulé par les chantres. A n'importe quelle autre heure canoniale, ce verset est dit ou chanté par l'hebdomadier. — Il en est surtout ainsi, croyons-nous, dans des églises de réguliers.

Jusqu'à nouvel ordre, il est loisible au clergé séculier ou régulier de chaque église d'y maintenir sur ce point la coutume établie [3].

Ad VI. Là même où la récitation de la prière *Sacrosanctæ, etc.*, à la fin de l'office choral est passée à l'état d'habitude régulière [4], elle n'en demeure pas moins, en réalité, un acte de dévotion *privée* C'est sans doute pour cela que, dans la plupart des églises où a lieu l'office canonial, cette même prière, — tout comme l'*Aperi*, au commencement de l'office, — est récitée en particulier et à voix basse par chacun des membres du chœur [5].

Ici encore, rien, jusqu'à présent, ne s'oppose à ce que, dans chaque église, on s'en tienne à l'usage l cal.

Ad VII. « Ceux qui sont employés dans une cérémonie ou simplement présents au chœur, dit Bourbon [6], sont considérés comme formant divers corps ou groupes, auxquels le Cérémonial donne quelquefois le nom de chœurs [7]. 1° Ceux qui assistent ou servent l'évêque, lorsqu'il officie ou lorsqu'il est présent au trône ; 2° le célébrant, présent à l'autel ou à son banc dans le sanctuaire, avec ses officiers ; 3° ceux qui sont dans le chœur ; ce sont là autant de corps ou groupes séparés, et comme indépendants l'un de l'autre, quant aux règles de l'uniformité de la tenue [8]. Ainsi, quand quelqu'un des assistants ou autres ministres de l'évêque, fût-ce un chanoine, se lève pour une cérémonie, ceux-là seuls se lèvent qui appartiennent à ce même corps des assistants ou ministres du prélat et qui, en même temps, sont égaux ou inférieurs à celui qui se lève... ; mais personne parmi les officiers du prêtre célébrant, ni au chœur, ne se lèvera à cette occasion [9]. De même, quand quelqu'un des officiers du célébrant se lève, ce n'est point une raison pour faire lever qui que ce soit au chœur [10]. »

Cela étant, on ne voit pas pourquoi, à l'offertoire de la messe solennelle, le chœur proprement dit aurait à se tenir debout pendant l'encensement du diacre et du sous-diacre. L'obligation d'une telle attitude serait alors d'autant plus étrange que, peu d'instants auparavant, le chœur ne s'était pas levé pour l'encensement du célébrant lui-même.

[1] V. g. Martinucci, Wapelhorst, Hægy, etc.

[2] V. g. Bauldry, da Carpi, de Herdt, Menghini, etc.

[3] Et cela, même dans l'hypothèse où la coutume serait qu'en toute circonstance le verset *Benedicamus Domino* fût réservé à un ou deux chantres ou choristes.

[4] Sur le moment de réciter la prière *Sacrosanctæ*, voir *Ami* 1936, p. 725 726.

[5] Quant à la nécessité de réciter individuellement le *Sacrosanctæ* pour en obtenir plus sûrement l'effet (cf. *Ami* 1898, p. 248), on ne saurait plus en faire état après ce qui se lit au canon 934, § 3.

[6] *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 195, n. 273.

[7] Cf. Cérémonial des évêques, l. I, c. XVIII, n. 7.

[8] C'est ce qui ressort des prescriptions du Cérémonial des évêques, l. I, c. XVIII, n. 7, 8, 11. — Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit. p. 56 ; Hægy, *Manuel de liturgie*, 14e édit. t. I, p. 347, n. 5.

[9] Il n'en serait pas de même si c'était l'évêque qui se levait : tous alors, à quelque groupe ou corps qu'ils appartinssent, devraient également se lever (Cérém. des év., l. I, c. XVIII, n. 12), à moins qu'ils ne fussent à genoux.

[10] Cf. Cérémonial des évêques, l. I, c. XVIII, n. 3 et 9 ; l. II, c. I, n. 10.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

I. Soyons prêts ! par S. Em. le cardinal BAUDRILLART. — II. L'incroyant devant la Foi, par le R. P. A.-D. SERTILLANGES, O. P. — III. Le Foyer, par Henry BORDEAUX, de l'Académie Française. — Brochures de la Collection à 1 f. 95. — Paris, Flammarion.

I. — *Soyons prêts !* déclare le cardinal Baudrillart aux jeunes. Prêts à quoi ? D'abord à faire face à trois périls du temps présent : le péril communiste, l'Etat totalitaire et paganisé, le péril de guerre.

Soyons prêts surtout, intellectuellement, moralement, socialement, par un redressement de l'âme française.

Les armes que préconise le cardinal Baudrillart sont des « armes de lumière ». Il faut s'inspirer des leçons de l'histoire : ce qui fut hier peut être demain. Il faut ne pas laisser le laïcisme matérialiste, grand mal d'aujourd'hui, ruiner la tradition chrétienne de la France ; ne pas recourir aux faux remèdes, combinaisons politiques de droite ou de gauche, moins encore aux compromissions doctrinales ; ne pas donner la première place aux biens temporels, mais à la vie spirituelle ; se pénétrer de la doctrine de l'Evangile qui repose sur l'amour de Dieu, notre Père, et des hommes, nos frères ; la connaître vraiment, y croire de toute son âme, la pratiquer sincèrement, s'y sacrifier réellement. Il faut encore tenir sa place dans l'organisation de l'Eglise, hiérarchie, paroisse, œuvres, Action Catholique ; soutenir énergiquement l'école chrétienne ; se forger un cœur vaillant ; se tenir toujours prêt pour tout devoir, pour tout danger ; réaliser ainsi l'homme *nouveau*